MIKULÁŠ ČTVRTNÍK

Geistesgeschichte in den tschechischen Ländern: Zdeněk Kalista und die *Duchové dějiny*[1]

The paper aims to find the extent to and the way in which Zdeněk Kalista (1900-1982) continued, with his concept of Duchové dějiny*, in preceding tradition called* Geistesgeschichte *that appeared in German speaking countries mainly in the beginning of the twentieth century. The last part concentrates on the role that Kalista attributes to the subject in the process of* (znovu)prožívání *(or „(re)experiencing") the past.*

Geistesgeschichte als eigenständige historiographische Richtung fand in den Böhmischen Ländern nicht viele Anhänger. Neben gewissen Anklängen bei Josef Pekař (1870-1937)[2], der als einer der bedeutendsten tschechischen Historiker überhaupt gilt, war es vor allem sein Schüler Zdeněk Kalista (1900-1982), der in der Geschichtswissenschaft den Zugang der Geistesgeschichte (Tschechisch „dějiny duchové") einführte.[3] Es war auch Zdeněk Kalista, der neben der praktischen Umsetzung des geistesgeschichtlichen Vorgehens in seinen Werken, die sich vor allem auf den Zeitraum des Barock bezogen, zwei seiner Studien dem Versuch widmete, die Richtung der Geistesgeschichte methodologisch zu begründen. Bemerkenswert ist, dass er an diesen Texten bereits ab dem Ende der 1930er Jahre arbeitete. Die Drucklegung erlebte vor Antritt des Kommunismus in den Böhmischen Ländern nur eines von ihnen: *Cesty historikovy [Die Wege des Historikers]*.[4] Die für die Geistesgeschichte wichtigere Studie, die auch betitelt ist, wurde aus Kalistas Nachlass in der Gedenkstätte für Nationalliteratur (*Památník národního písemnictví*) mit Sitz in Prag herausgegeben, und zwar erst viele Jahre nach dem Sturz des kommunistischen Regimes in den Böhmischen Ländern.[5]

[1] Der Beitrag ist Ergebnis des Grantprojekts, das von der Grantagentur der Karlsuniversität in Prag (GAUK), Nummer 20209, unterstützt wird.

[2] Josef Pekař war der Schüler seines nicht weniger berühmten Lehrers, des tschechischen Historikers und Begründers der modernen tschechischen Geschichtswissenschaft Jaroslav Goll (1846-1929). So wie Goll eine ganze Generation tschechischer Historiker erzog, hatte auch Josef Pekař eine ähnliche Bedeutung für die nachfolgende Generation tschechischer Historiker. Pekař wie auch Goll wirkten am tschechischen Teil der Prager Karlo-Ferdinand-Universität, die nach 1918 in Karlsuniversität umbenannt wurde.

[3] Im folgenden Text wird, wenn von Kalistas Konzept der Geistesgeschichte die Rede ist, Kalistas tschechischer Terminus „dějiny duchové" beibehalten, um das Konzept der deutschen „Geistesgeschichte" und Kalistas eigenes Konzept besser voneinander abzugrenzen.

[4] Das Buch erschien in Prag 1947. Neuausgabe, nach der ich auch in diesem Artikel zitieren werde: Zdeněk Kalista, Cesty historikovy, in: Zdeněk Kalista, Cesty historikova myšlení [Wege des Nachdenkens des Historikers], Prag 2002, S. 21-187.

[5] Zdeněk Kalista, Dějiny duchové, in: Zdeněk Kalista, Cesty historikova myšlení, Prag 2002, S. 189-257. Leider wurde keine dieser Studien Kalistas bisher auf Deutsch publiziert.

Nach der kommunistischen Februarrevolution der Tschechoslowakei 1948 war in den Böhmischen Ländern für Geistesgeschichte kein Platz mehr. Zdeněk Kalista wurde 1951 in einem konstruierten politischen Prozess zu 15 Jahren Gefängnis verurteilt. Seine Entlassung erlebte er im Jahr 1960 und seine Rehabilitierung erst weitere sechs Jahre später. Ende der 1960er Jahre, in der Zeit des Prager Frühlings, konnte er als außerordentlicher Professor an die Philosophische Fakultät der Karlsuniversität in Prag zurückkehren. Nach Beginn der Normalisierung in der Tschechoslowakei in den 1970er Jahren war Kalista gezwungen, sich wieder in Abgeschiedenheit zurückzuziehen. Einige Jahre vor seinem Tod erblindete er. Er starb 1982, den Sturz des Kommunismus in der Tschechoslowakei erlebte er nicht mehr.

Im vorgelegten Beitrag versuche ich zu zeigen, wie und worin der tschechische Historiker Zdeněk Kalista mit seiner *Duchové dějiny* an die vorhergehende Tradition der deutschen Geistesgeschichte anknüpft. Obgleich sich Kalista von der deutschen Geistesgeschichte abgrenzte, wird der folgende Artikel fragen, ob Kalistas eigener methodologischer Entwurf der *dějiny duchové* sich wirklich so von ähnlichen Versuchen im Rahmen der deutschen Geistesgeschichte unterschied. Gleichzeitig werden einige Motive skizziert, die Kalista auf eigenständige Art entwickelte.

Kalistas dějiny duchové *und die deutsche Geistesgeschichte*

Zdeněk Kalista reflektierte, wie übrigens jeder tschechische Historiker der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, die Situation in der deutschen Historiographie. Kalista war kein ausgebildeter Philosoph, und er war von seiner Anlage her auch kein systematischer Denker. In Kalistas eigenen Werken finden wir einige wenige Verweise auf Autoren und Werke aus dem Bereich der deutschen Geistesgeschichte, diese Verweise sind jedoch sehr knapp. Zdeněk Kalista erwähnte an einigen wenigen Stellen Wilhelm Dilthey und dessen Begriff des „Nacherlebens". Er verwies auch allgemein auf einige Zeitschriften aus dem Deutsch sprechenden Umfeld, die sich auch mit ihrem Titel zum Terminus „Geistesgeschichte" bekannten, ohne jedoch konkrete Studien aus diesen Zeitschriften zu erwähnen. Durch diese Tatsache wird eine eventuelle Rekonstruktion der gedanklichen Quellen, von denen Zdeněk Kalista wirklich ausging, etwas erschwert.

Wie steht Kalistas *dějiny duchové* gegenüber der deutschen Geistesgeschichte? Und wie verstand Kalista selbst die deutsche Geistesgeschichte? Diese Frage gewinnt an Wichtigkeit, weil Kalista sich in seiner eigenen Konzeption der *dějiny duchové* häufig gegenüber der deutschen Geistesgeschichte abgrenzt und sich bemüht, eine treffendere Definition einerseits seiner *dějiny duchové* auf dem Hintergrund der vorangehenden deutschen Tradition zu finden und andererseits auch den Begriff der eigentlichen deutschen Geistesgeschichte neu zu formulieren. Die Geistesgeschichte nach Kalista ist nicht

„irgendein kumulativer Zweig der historischen Forschung, der die Geschichte der einzelnen Geisteswissenschaften bzw. der geistigen Bemühungen überhaupt, die bisher selbständig gepflegt wurden, beinhalten oder sie zu einzelnen Aufgaben und Ergebnissen führen würde. In der ursprünglichen Gestalt, in welcher der Terminus ‚duchové dějiny' – ‚Geistesgeschichte' in Fachgesprächen und wissenschaftlichen Schriften aufzutauchen begann, trug er allerdings zu einem beträchtlichen Maß Züge, die auf eine solche Mission hinweisen könnten. Die Zeitschriften, die in ihrem Titel oder ihrem Programm die neue Bezeichnung trugen – ob es nun die ältere, in Halle herausgegebene ‚Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte' oder die neuere, in Salzburg erscheinende ‚Zeitschrift für Geistesgeschichte' oder andere, weniger bedeutende Versionen dieser Art waren – gewährten sehr unterschiedlichen Beiträgen, angefangen von der Religionsgeschichte im eigentlichen Sinne dieses Wortes bis hin zu biographischen Anmerkungen, eine Plattform, und das Wort ‚Geist' wurde hier mehr oder weniger ein Synonym zum älteren Ausdruck ‚Kultur' in jener breiten Bedeutung, die von den tiefsten philosophischen Problemen bis hin zu gelegentlichen Materialien des folkloristischen Sammlers alles einschloss. Aber eine solche allzu starke Erweiterung der Dimension der ‚Geistesgeschichte' ist allerdings ein Irrtum, der zwar gewissermaßen den Zeitschriften aus der Verlegenheit helfen kann, die sich bemühen, aus diesen oder jenen Gründen einen möglichst breiten thematischen Horizont zu umfassen, in die wirkliche wissenschaftliche Bemühung bringt sie jedoch nur Unklarheiten und Verwirrung. Grundlage eines jeden selbständigen Wissenschaftszweigs ist sicherlich die selbständige und charakteristische wissenschaftliche Methode, und zu dieser Methode würden wir allerdings nie durch eine rein mechanische Vereinigung mehrerer Methoden gelangen."[6]

Der Begriff „Geist" wird also laut Kalista zu einem Synonym für „Kultur" im weiteren Sinne des Wortes. Dadurch kommt es auch zu einer falschen Erweiterung des Arbeitsfeldes der Geistesgeschichte, wie Kalista sie verstehen will. Das lehnte Kalista für seine *dějiny duchové* ab. Die Geistesgeschichte ist gemäß dem Entwurf von Kalista auch weder ein Geschichtszweig, der die Forschung anderer historischer Wissenschaften in sich konzentrieren will, noch kann sie als Kulturgeschichte angesehen werden, worin er mit vielen deutschen Geistesgeschichtlern übereinstimmt.[7]

Machen wir an dieser Stelle eine Randbemerkung. Wenn wir von der Definition der Kulturgeschichte ausgehen, wie Peter Burke sie darbot, kann man die Wurzeln der Kulturgeschichte in Europa bereits im 16. Jahrhundert finden, als es sich um die Geschichte der einzelnen Wissenschaften und Künste handelte.[8] Laut Burkes Argumentation wuchs dann mit der Zeit die Anzahl der einzelnen Bereiche der Wissenschafts- und Kunstgeschichte, und daraus ent-

---

[6] Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 191.

[7] Vgl. z. B. Walter Ehrlich, Geistesgeschichte, Tübingen 1952, S. 5; Hans-Joachim Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte, in: Gesammelte Schriften, Bd. 6, Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 12-13.

[8] Peter Burke, Varieties of Cultural History, Cambridge 1997, S. 17.

stand die Bemühung, diese einzelnen Geschichtsbereiche zu verbinden. Schrittweise wurde die Vorstellung geboren, dass die Kultur eine bestimmte Gesamtheit ist, was sich dann laut Burke durch immer häufigere Verwendung solcher Ausdrücke wie ‚Genius', ‚Charakter' oder ‚Geist' der Zeit oder Nation äußert.[9] Für unsere Frage ist dann folgende These von Burke von grundlegender Bedeutung:

> „When the term Kultur came into general use in Germany in the 1780s, it may, like the term Geist, have marked a sharper awareness of the links between changes in language, law, religion, the arts and sciences [...]"[10]

Burke betont also, dass Kultur nicht nur die bloße Anhäufung einzelner „Produkte" des menschlichen Geistes ist, sondern dass für sie eine gewisse Kohärenz, Zusammengehörigkeit, wir könnten sagen, die Sinnverwandtschaft aller Phänomene im Rahmen einer bestimmten Gesellschaft und einer bestimmten Zeit, vorausgesetzt wird. Den gleichen Zug findet Burke dann auch im Begriff „Geist" – (*duch*). Die klassische Kulturgeschichte legt Burke dann auf die Zeit des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts.[11] Zu den bedeutendsten Vertretern können Jacob Burckhardt oder Johan Huizinga gezählt werden. Diese klassische Kulturgeschichte hielt die Kultur für die Gesamtheit der Phänomene Kunst, Literatur, Ideen, Begriffe, Gefühle usw., wobei sie allerdings wiederum irgendeine innere, gegenseitige Beziehung zwischen den Phänomenen aus den mannigfaltigsten Bereichen der Kultur, keineswegs eine lediglich willkürliche Anhäufung oder Ansammlung voraussetzte.[12]

Wenn wir zu Kalista und seiner Ansicht zur Kulturgeschichte zurückkehren, so wie wir sie aus der oben zitierten Passage entnehmen konnten, stellt Kalista sich „Kultur" und Kulturgeschichte überhaupt eher als bloße Anhäufung von Phänomenen aus allen möglichen Bereichen menschlicher Schöpfungen vor. In jedem Falle betont Kalista für die Kulturgeschichte nicht, dass sie eine innere Verbindung der verschiedenartigsten Phänomene der betreffenden Zeit suchen würde.

Wenn wir jedoch die obengenannte Charakteristik der Kulturgeschichte in Betracht ziehen, können wir uns fragen: Kann man Kalistas Vorstellung von einer radikalen Distanz zwischen Kulturgeschichte und seinem Konzept der *dějiny duchové* wirklich zustimmen?[13] Einerseits war es Kalista, der die Existenz einer bestimmten „Sinnverwandtschaft" der

[9] „The spread of the idea can be documented from the the increasingly common use of such terms as the 'genius', 'humour', 'spirit' of an age or people". Ebd., S. 20.

[10] Ebd., S. 20.

[11] Ebd., S. 185.

[12] Huizinga zum Beispiel schreibt: „Will man den mittelalterlichen Geist als eine Einheit und ein Ganzes verstehen lernen, so darf man die Grundformen seines Denkens nicht allein an den Glaubensvorstellungen und der höheren Spekulation studieren, sondern muss auch die Vorstellungen der täglichen Lebensklugheit und der nüchternen Praxis mit einbeziehen." (Johan Huizinga, Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1939, S. 334).

[13] Die tschechische Forscherin Renata Ferklová ist ausdrücklich der Ansicht, dass Kalistas Geistesgeschichte der Kulturgeschichte am nächsten steht. „Dem Umfang und der Bedeutung des Termi-

betreffenden Zeit voraussetzte, wenn er auch die unterschiedlichsten Bezeichnungen dafür verwendete. Das zeigt sich zum Beispiel in Kalistas Arbeiten über Barock oder Barockgotik, und auch beispielsweise im Buch *Blahoslavená Zdislava z Lemberka [Die gebenedeite Zdislava von Lämberg]* am Begriff des „christlichen Realismus“.[14]

Darum, ein ähnliches Grundmerkmal oder ähnliche Grundmerkmale, allerdings für die Zeit des Spätmittelalters zu finden, ging es jedoch auch dem klassischen Vertreter der Kulturgeschichte Johan Huizinga, sei es, dass er sie in bestimmten Charaktereigenschaften, psychischen Zuständen oder zum Beispiel in der für das Spätmittelalter typischen „Spannung zwischen Lebensform und Wirklichkeit“[15] fand, deren Widerhall beispielsweise die Traumideale der damaligen Menschen usw. sind. So wie Kalista nach der „Struktur der Zeit“, dem „Geist der Zeit“ fahndet, so geht es auch Huizinga darum, den „Lebenston jener Zeit“[16] oder die „mittelalterliche Gedankenwelt“[17] zu erfassen, er will „den mittelalterlichen Geist als eine Einheit und ein Ganzes“ begreifen, er beabsichtigt, „die Grundformen seines Denkens“ nachzuvollziehen.[18] Auch Huizinga fragt nach dem „Leben der Zeit“.[19]

Auch Kalista verfolgt in seinen eigenen, nicht-methodologischen, empirischen Werken wirtschaftliche und gesellschaftliche Einflüsse, aber auch natürliche Einflüsse, und er bemüht sich zu rekonstruieren, welche von ihnen sich an der Gestaltung des Charakters der betreffenden Zeit beteiligten. Auch Kalista verfolgt die mannigfaltigsten Äußerungen menschlicher Aktivitäten. Auch er verwendet solche Termini, von denen Burke befand, dass sie typisch für die Kulturgeschichte sind. Nur verwendet Kalista anstelle von „Franzosen des 16. Jahrhunderts“ oder „Franzosen des Mittelalters“ zum Beispiel den Begriff „mittelalterlicher Mensch“, dessen Definition er vorlegt,[20] den Begriff „gotischer Mensch“[21] oder den Begriff „barocker Mensch“.[22]

---

nus Geistesgeschichte käme wohl das Äquivalent Kulturgeschichte am nächsten.“, Renata Ferklová, Zdeněk Kalista – Pekařův žák, interpret a polemik [Zdeněk Kalista – Pekařs Schüler, Interpret und Polemiker], in: Z Českého ráje a Podkrkonoší [Aus dem Böhmischen Paradies und dem Riesengebirgsvorland], Supplementum 1, Anmerkung Nr. 21/S. 38.

[14] Detaillierter zum „christlichen Realismus“ siehe im Folgenden in diesem Artikel.

[15] Huizinga, Herbst des Mittelalters (wie Anm. 12), S. 49.

[16] Ebd., S. 34.

[17] Ebd., S. 88.

[18] Ebd., S. 334.

[19] Ebd., S. 368.

[20] Zdeněk Kalista, Karel IV. Jeho duchovní tvář [Karl IV. Sein geistiges Gesicht], Prag 1971, S. 168. Vgl. auch Zdeněk Kalista, Blahoslavená Zdislava z Lemberka, Prag 1991 (1. Ausgabe Rom 1969), S. 232.

[21] Kalista, Blahoslavená Zdislava z Lemberka (wie Anm. 20), S. 158.

[22] Vgl. z. B. Zdeněk Kalista, Valdštejn. Historie odcizení a snu [Wallenstein. Die Geschichte von Entfremdung und Traum], Prag 2002, S. 173.

In den Arbeiten, die mehr auf die Kunst[23] gerichtet sind, setzt Kalista auch eine gewisse Sinnverwandtschaft der Zeit voraus. Seine Untersuchungen über den Barock oder die Barockgotik beschränkt er nicht ausschließlich auf die Kunstgeschichte, die Beschreibung der Architektur oder der bildenden Kunst, sondern verfolgt die Äußerungen der Barockgotik auch in der Literatur, im Theater. Er bemerkt die spezifische Religiosität, die mit der barocken Gotik verbunden ist. Aus der Kunst schließt er auf die geistige Wesensart des Menschen jener Zeit usw. Kalistas Vorwurf, dass die Kulturgeschichte eine Art Kumulation der Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaften sei, wird somit in dem Maße abgeschwächt, in dem es der Kulturgeschichte gelingt, eine „Grundeinheit", eine Verbundenheit der Phänomene der betreffenden Zeit zu finden.

Kalista führt noch einen weiteren Einwand gegen die Kulturgeschichte auf: Dass es nämlich möglich wäre, „wohl allen Versuchen in diesem Fach eine Art von wissenschaftlichem Mystizismus vorzuwerfen, der sozusagen völlig auf den vernunftmäßigen Erkenntnisweg verzichtet und sich auf intuitive Erkenntnis beschränkt (‚erleben', nennt das Spengler)".[24]

Es ist bemerkenswert, dass Kalista, der das Wiederdurchleben (*znovuprožívání* – Kalista inspirierte sich an Diltheys Begriff Nacherleben)[25] für die Geschichte so stark hervorhob, sich kritisch gegenüber dem Begriff „Erleben" äußert, den er mit einem nicht verstandesmäßigen bis mystischen Zugang zur Geschichte in Verbindung bringt. Und es handelt sich nicht nur um diesen Terminus, sondern man kann weiterhin konkret erforschen, auf welche Weise Johan Huizinga die Vergangenheit durchlebte, wie er sich in die zeitgenössischen, Kalista würde sagen allgemeinen, Bedingungen der Zeit einfühlte.

Huizinga schreibt zum Beispiel in *Herbst des Mittelalters*:

> „Die moderne Stadt kennt kaum noch die lautere Dunkelheit und die wirkliche Stille, kaum noch die Wirkung eines einzelnen Lichtleins durch die Nacht oder eines einsamen fernen Rufes."[26]

Das „Wiederdurchleben" können wir deutlich auch aus der Passage herauslesen, in der Huizinga das „Gedankensystem des Symbolismus" nicht nur im Spätmittelalter beschreibt:

> „Man hat niemals vergessen, dass jedes Ding absurd sein würde, wenn seine Bedeutung sich in seiner unmittelbaren Funktion und Erscheinungsform erschöpfte, dass alle Dinge ein gutes Stück in die jenseitige Welt hineinragen. Solches Wissen ist auch uns als unformuliertes Gefühl noch

---

[23] Vor allem Zdeněk Kalista, Česká barokní gotika a její žárské ohnisko [Böhmische Barockgotik und ihr Saarer Brennpunkt], Brünn 1970; Zdeněk Kalista, Tvář baroka [Das Gesicht des Barock], Prag 1990. (Die 1. Ausgabe erschien in London 1983.)

[24] Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 193.

[25] Im Folgenden werden wir Kalistas Begriff „znovuprožívání" als „Wiederdurchleben" übersetzen, um ihn von Diltheys Begriff „Nacherleben" abzugrenzen. Im Tschechischen gibt es für beide deutsche Ausdrücke nur den einen Terminus „znovuprožívat".

[26] Huizinga, Herbst des Mittelalters (wie Anm. 12), S. 3.

> jeden Augenblick vertraut, wenn etwa das Geräusch des Regens auf den Blättern der Bäume oder der Schein der Lampe über dem Tisch in einer stillen Stunde hindurchdringt zu einer tieferen Wahrnehmung als der alltäglichen, die dem praktischen Denken und Handeln dient. Sie mag bisweilen in der Form einer krankhaften Zwangsvorstellung auftreten, der die Dinge wie von einer drohenden persönlichen Absicht oder von einem Rätsel schwanger erscheinen, das man kennen müsste und nicht kennen kann. Häufiger aber wird sie uns mit der ruhigen und stärkenden Gewissheit erfüllen, dass auch unser eigenes Leben in jenen geheimnisvollen Sinn der Welt verwoben ist.“[27]

Kalistas Durchleben der Bedingungen der Vergangenheit klingt ähnlich (s. u.).

Wie würde sich Kalista zum „vernünftigen Erkenntnisweg“ und zum Aspekt des „intuitiven Erkennens“ stellen? Anhand des Charakters seines Werkes können wir eher schließen, dass darin in nicht geringem Maße eine Komponente auftaucht, die wir zumindest nicht auf rein rationales Erkennen reduzieren können. Durchleben, Einfühlen in Werke, Ereignisse usw. aus der Vergangenheit kann sich wohl prinzipiell einer Komponente, die eng gefasst nicht verstandesmäßig, sondern gefühlsmäßig ist, nicht verschließen.

Dennoch kann man bis zu einem gewissen Maße verstehen, warum Kalista manchmal in Zusammenhang mit dem traditionellen Begriff „Kultur“ und folglich auch Kulturgeschichte von Dilettantismus oder Amateurismus spricht. Wenn wir das Werk von Johan Huizinga *Herbst des Mittelalters* als ein Beispiel für traditionelle Kulturgeschichte nehmen würden, dann ist die essayistische Form dieses Werks zu beobachten, die Kalistas eigenen historischen Werken eher fern war. Einerseits legt Huizinga Wert auf die Erforschung der vielfältigsten Stimmungen, Gefühle, Effekte, Charaktereigenschaften usw., die nach seiner Ansicht dem Herbst des Mittelalters in Europa bzw. Westeuropa gemeint sind. Huizinga prüft Eigenschaften wie Leidenschaft, Habgier, Stolz, Demut, Zustände wie beispielsweise Trauer, Freude oder Pessimismus. Huizinga konzentriert sich in großem Maße gerade auf diese Charaktereigenschaften oder Zustände des Menschen dieser Zeit. Kalista ging diesen Weg nicht, und es ist möglich, dass Kalista gerade die genannte Abhandlungsart Huizingas in einem gewissen Grad als amateurhaft empfand. An den zitierten Passagen können wir auch verfolgen, dass Huizinga denn doch einen poetischeren Stil als Kalista verwendet. Die Empfindsamkeit ist bei Huizinga noch ausgeprägter als bei Kalista. Offenbar konnte auch das für Kalista bereits jenseits der gedachten Grenze dessen liegen, wie die Wissenschaft, welche die Geschichte zweifelsfrei sein soll, aussehen soll. Die Kulturgeschichte ist also von Kalistas *dějiny duchové* nicht so weit entfernt, wie Kalista das selbst offenbar dachte, andererseits kann zwischen ihnen auch kein Gleichheitszeichen gesetzt werden.

---

[27] Ebd., S. 293.

Kalistas Behauptung, dass die ursprüngliche Gestalt der Geistesgeschichte zu einer einfachen „Kumulation“ der verschiedensten Geisteswissenschaften tendierte, ohne eine bestimmte eigene Methodologie zu gründen, erweist sich als sehr problematisch. Sicher kann man Kalistas Vorwurf der einfachen „Kumulativität“ der Erkenntnisse der einzelnen Spezialwissenschaften im Rahmen der deutschen Geistesgeschichte nicht einfach für alle Forschungen ablehnen, die auf diesem Feld stattfanden. Allerdings gilt sein Vorwurf entschieden nicht universell. Wir können viele Abhandlungen finden, die sich bemühen, klar zu bestimmen, worum es in der Geistesgeschichte gehen soll, die sich anstrengen, ihre Methode zu definieren und die nicht zuletzt die Geistesgeschichte gegenüber ihr nahen, allerdings keineswegs identischen historiographischen Richtungen, wie es zum Beispiel die Ideengeschichte, die Kulturgeschichte u. a. sind, abzugrenzen.[28] Es trifft nämlich nicht zu, dass die Geistesgeschichte im deutschen Umfeld eindeutig mit diesen verwandten Richtungen verschmolzen wäre und es keine Versuche gegeben hätte, den Unterschied zwischen ihnen zu reflektieren.

Gegen Kalistas Vorwurf gegen die ursprüngliche Gestalt der (deutschen) Geistesgeschichte spricht auch einer der Grundpfeiler der Geistesgeschichte, auf den viele bedeutende Vertreter der deutschen Geistesgeschichte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg hinwiesen – nämlich, dass eine gewisse grundlegende Kontinuität zwischen den unterschiedlichsten Phänomenen der betreffenden Zeit, ihre gegenseitige Verbindung, wo eines auf das andere verweist und dieses wieder auf ein anderes usw., existiert. Die Voraussetzung der Einheit und Kontinuität in der Gesamtheit der Erscheinungen der betreffenden Zeit ermöglicht es den geistesgeschichtlichen Denkern dann, zum Beispiel die Zeit oder den Geist der Gotik, der Renaissance, des Barock usw. zu behandeln. Die Denker der Geistesgeschichte sollen durch das Studium des Zusammenhangs und der Einheit in den unterschiedlichsten Phänomenen der betreffenden Zeit zu einer tieferen Erkenntnis des „Geistes der betreffenden Zeit“ kommen.[29] Dieser „Geist der Zeit“ wird von den Repräsentanten der Geistesgeschichte vorausgesetzt. Meiner Ansicht nach lieferte eine treffende Definition dessen, was Geistesgeschichte eigentlich ist, Hans-Joachim Schoeps:

> „Die Geistesgeschichte will den Geist einer Zeit, den sog. Zeitgeist erfassen, wie er in den Manifestationen des geistigen Lebens: Philosophie, Kunst, Religion, aber auch Staat, Recht, Wirtschaft usw. zum Ausdruck kommt […] Gleichwohl bleibt aber bestehen, dass die Geistesgeschichte speziell interessiert ist an den Zusammenhängen aller Gebiete untereinander, also z. B. an den inneren Beziehungen zwischen calvinistischer Theologie und

[28] Vgl. z. B. Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte (wie Anm. 7), S. 12. Vgl. auch unter anderem neben vielen weiteren Erich Rothacker, Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18 (1940), S. 1-25.

[29] Vgl. z. B. Walter Strich, Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte, in: ders. (Hg.), Die Dioskuren (Jahrbuch für Geisteswissenschaften), Bd. I., München 1922, S. 5-11.

> frühkapitalistischer Wirtschaftsethik, lutherischer Amtslehre und preussischem Staat, expressionistischer Malerei und existenzphilosophischem Denken usw." [30]

Es ist zwar wahr, dass in den von Kalista zitierten Zeitschriften Artikel von dem Typ auftauchen, über den Kalista schrieb, das bedeutet jedoch nicht, dass in den genannten Zeitschriften überhaupt Bemühungen fehlen würden, Geistesgeschichte als etwas mehr als nur eine Anhäufung der Methoden unterschiedlicher spezieller Geisteswissenschaften zu begreifen. Bereits zu dem Zeitpunkt, als die erwähnten Zeitschriften zu erscheinen begannen, waren sich viele Vertreter der deutschen Geistesgeschichte bewusst, dass die von ihnen verteidigte Richtung eine eigenständige geisteswissenschaftliche Strömung mit einer eigenen spezifischen Methode darstellen soll, dass sie keine bloße „Kumulation" von Methoden oder Fakten aus verschiedenen Wissenschaften ist. Bereits in den Anfängen jener Zeitschriften tauchen Charakteristika auf, die auch in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg Geistesgeschichte bleiben und die im Folgenden detaillierter beschrieben und vertieft werden.

Im ersten Artikel der *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte*, der gleichzeitig eine Art Vorrede zur Zeitschrift darstellt, schreibt Virgil Redlich:

> „Das geistig Verbindende aber aufzuzeigen, das Erforschen der geistigen Inhalte einer Zeit, Synthese und Blick auf das Ganze, das sind die Ziele und Aufgaben, die der Geistesgeschichte als dringend erscheinen. Nicht um die Masse der Einzelheiten ist es ihr zu tun, sondern um den Geist des Ganzen. Einzelheiten sind nur wichtig, wenn sie zur Sinndeutung des Ganzen führen. Und es geht ihr im Letzten nicht darum, bloße Tatsachen zu wissen, Äusserungen festzustellen, sie möchte die geistige Welt verstehen, die aus ihnen spricht. Immer wird die Welt- und Lebensdeutung ihre vornehmlichste Aufgabe sein."[31]

Balduin Schwarz weist auf die Tatsache hin, dass die Geistesgeschichte in ihrer Absicht, das Wesen einer bestimmten Zeit aufzudecken, die Historiographie vom traditionellen Verständnis ihres Sinnes zum konkreten Erkennen führt. Geistesgeschichte kann sich nicht auf die Feststellung von Einzelheiten und konkreten Fakten beschränken, sondern muss immer auch den Weg der Erkenntnis des Allgemeinen gehen.[32]

Nicht zuletzt können wir den Artikel von Erich Rothacker nennen.[33] Die Art, auf welche Rothacker den „Problemhistoriker" und den „Geisteshistoriker" voneinander unterscheidet und wie er diesen charakterisiert, kommt Kalistas Charakteristiken seiner eigenen *dějiny duchové* sehr nahe.

---

[30] Hans-Joachim Schoeps, Geistesgeschichte als Lehrfach, in: ZRGG 8 (1956), S. 308 f.

[31] Virgil Redlich, Sinn und Aufgabe deutscher Geistesgeschichte, Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1 (1935), S. 1.

[32] Balduin Schwarz, Zur philosophischen Grundlegung der Geistesgeschichte, in: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte 1 (1935), S. 108.

[33] Rothacker, Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte (wie Anm. 29), S. 1-25.

Aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg führen wir für viele nur ein einziges Beispiel an. Hans-Joachim Schoeps schrieb eine sehr harte Kritik über Friedrich Heers Buch *Europäische Geistesgeschichte*, dem er vor allem die Tatsache vorwarf, dass Heers Versuch gerade in Richtung zur kumulierenden Zusammenfassung vieler Einzelheiten aus vielen Bereichen des menschlichen Geistes auseinander fiel und dass es ihm nicht gelang, eine einheitliche Form der Behandlung aufrecht zu erhalten.[34] Das Ganze verlor sich in der Summe von Einzelheiten, die nicht miteinander verknüpft, verbunden sind. Heer hatte keinerlei systematische Konzeption des Ganzen und keine zugeordnete Methodik. Sein Versuch konnte daher laut Schoeps keinen Erfolg haben.

Kalista hält fest, dass

> „die dějiny duchové den menschlichen Geist zum Gegenstand hat, d. h. jene Potenz des Einzelnen und der größeren oder kleineren menschlichen Gesellschaft, die es ihnen ermöglicht, geistige Werte (Begriffe, moralische Imperative) zu schaffen, sie zu begreifen und mit anderen Repräsentanten zu teilen“.[35]

Mit dieser Definition der *dějiny duchové* könnte sich der überwiegende Teil der Historiker der deutschen Geistesgeschichte vermutlich identifizieren. Kalistas Charakteristik der *dějiny duchové* in dem Sinne, dass sie Begriffe, Vorstellungen usw. in das „zeitgenössische Milieu“ setzen soll,[36] kommt dem sehr nahe, was Rothacker als „Zeitausdruck“ bezeichnet.[37] Der Geisteshistoriker verfolgt laut Rothacker, wie sich in den von ihm behandelten historischen Personen die „Sachleistung“ und gleichzeitig der „Zeitausdruck“ verbinden. Diese Aspekte lassen sich nicht voneinander trennen. Die „Sachleistung“ steht nie ganz isoliert von den geschichtlichen Bedingungen der betreffenden Zeit oder der Persönlichkeit, welche die betreffende „Sachleistung“ vollbrachte. Ist doch diese Persönlichkeit selbst immer bereits Bestandteil der geschichtlichen Bedingungen, der Umstände der betreffenden Zeit, aus denen sie nie heraustreten kann. Die Denker verfolgen die Geistesgeschichte also auf dem Hintergrund der betreffenden Zeit.

Das Einsetzen eines bestimmten Begriffes, einer Erscheinung oder Vorstellung in den zeitlichen Rahmen ist sowohl bei Kalista als auch in der deutschen Tradition der Geistesgeschichte eng mit der Voraussetzung einer gewissen Grundtendenz verbunden, welche die betreffende Zeit beherrscht, mit der Behauptung, dass wir einen bestimmten Grundcharakter der verfolgten Zeit suchen und diesen dann als einen der Ausgangspunkte für die nachfolgende Interpretation verwenden können und

[34] Hans-Joachim Schoeps (rec.), Friedrich Heer, Europäische Geistesgeschichte, in: ZRGG 7 (1955), S. 89-91.

[35] Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 194.

[36] Ebd., S. 198.

[37] Rothacker, Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte (wie Anm. 29), S. 9.

sollen, häufig eher als dass wir vom Handeln des auftretenden Individuums ausgehen sollen.

Auf der Ebene von Kalistas konkreten historischen Arbeiten können wir an dieser Stelle eines der möglichen Beispiele der Grundtendenz der Zeit aufführen, wie Kalista sie sich vorstellte. In *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* ist es der „christliche Realismus", der chronologisch in die Zeit der beginnenden Gotik eingeordnet werden kann. Diesen definiert Kalista sowohl als Bemühung „konkrete Lebenstatsachen den christlichen Idealen unterzuordnen",[38] als auch als Bemühung, diese Welt und ihre Materie der geistigen Welt unterzuordnen. Die materielle Welt soll Ausdruck der Ideen der geistigen Welt werden. Zdislava selbst fasst er dann als typische Exponentin dieser grundlegenden geistigen Tendenz auf. Er verfolgt deren Äußerungen in den unterschiedlichsten Bereichen der Produkte des menschlichen Geistes, unter anderem auch in der Architektur der betreffenden Zeit:

> „[C]hristlicher Realismus floss in die unterschiedlichsten Zweige der menschlichen schöpferischen Tätigkeit in diesem Bereich. Auch der oben erwähnte Spitzbogen der neuen Baukunst, die ihren Weg in den vierziger Jahren des XII. Jahrhunderts antrat, wurde sein Ausdruck – insoweit zielten er wie auch das Bauwesen selbst, dessen charakterbildendes Element er war, auf ganz ähnliche Ziele ab wie der christliche Realismus im politischen, sozialen, religiösen, literarischen Leben usw., der sich bemühte, diese Welt und ihre Materie der geistigen Welt zu unterwerfen, sie zu einem Ausdruck seiner Ideen zu machen, und dazu verwendet wurde, damit der Blick des Ankommenden in den schlanken Pfeilern, Säulen und hoch angesetzten Gewölben zum Himmel, zu Gott gelenkt wird."[39]

Schauen wir uns nun detaillierter an, wie Kalista sich in seinen konkreten historischen Arbeiten das Wirken und die Äußerungen der grundlegenden geistigen Tendenz vorstellte. Den Standpunkt von Max Dvořák (1874-1921),[40] an den Kalista in dieser Richtung anknüpfte, dass es in jeder geschichtlichen Periode eine bestimmte geistige Tendenz, ein bestimmtes „allgemeines Empfinden der Zeit", „ein allgemeines zeittypisches geistiges Empfinden" oder, anders gesagt, eine bestimmte „geistige Stimmung" gibt, die sich im Kunstcharakter dieser Zeit äußert, entwickelte Kalista noch einen Schritt weiter. Er setzte ebenso wie Dvořák voraus, dass es eine bestimmte grundlegende vereinheitlichende Tendenz, wir können sagen einen Geist jener Zeit, gibt, in dem sich alle Tendenzen des menschlichen Geistes der betreffenden Zeit verbinden.[41] Allerdings belegt er im Unterschied zu Dvořák die Existenz des

---

[38] Kalista, Blahoslavená Zdislava z Lemberka (wie Anm. 20), S. 17.

[39] Ebd., S. 28.

[40] Max Dvořák war ein tschechischer Historiker, der ab dem Ende des 19. Jahrhunderts in Wien wirkte. An der tschechischen Universität in Prag war er Schüler von Jaroslav Goll, später in Wien gehörte er zu den Schülern und Nachfolgern der Kunstwissenschaftler Franz Wickhoff und Alois Riegl. Ebenso wie sie gehört auch Max Dvořák zu den bedeutendsten Nachfolgern der Wiener Schule der Kunstgeschichte.

[41] Vgl. unter anderem: Zdeněk Kalista, Tvář baroka (wie Anm. 23), S. 120-125.

Geistes der Zeit nicht mehr an Kunst und ihrer Geschichte[42] und behauptet nicht, dass die Kunst der ausschließliche Raum ist, in dem der Geist der Zeit sich am besten demonstriert. Wie am Zitat des vorhergehenden Absatzes abzulesen ist, können wir die Grundtendenz der Zeit laut Kalista in allen Genres und in allen Bereichen beobachten, in denen der menschliche Geist tätig ist. In ihm spiegelt sich nämlich die geistige zeitgenössische Grundtendenz wider und durch ihn äußert sie sich dann auch nach außen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Kalista die Kunst aus dem Rahmen der *dějiny duchové* ausgeschlossen und damit die Tatsache abgelehnt hätte, dass sich der Geist der Zeit in der Kunst widerspiegeln würde. Gerade im Gegenteil. In der Kunst und ihrer Geschichte können die Äußerungen der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit gut verfolgt werden.[43] Dieser Standpunkt Kalistas durchdringt viele seiner Werke, und zwar nicht nur in den Studien über den Barock, sondern auch zum Beispiel sein Werk *Cesta po českých hradech a zámcích [Reise durch böhmische Burgen und Schlösser]*, in dem sich eigentlich die gesamte Auslegung von der Voraussetzung abwickelt, dass sich an der Architektur dieser oder jener Burg oder dieses oder jenes Schlosses die geistige Tendenz der Zeit oder des Menschen äußert, der die Burg oder das Schloss bauen ließ und der die betreffende geistige Tendenz der Zeit verkörperte, die er dann auch in der Burg- bzw. Schlossarchitektur umsetzte.

Führen wir hier ein Beispiel auf, das auf Kalistas Analysen der grundlegenden Zeittendenz des „christlichen Realismus“ aus seinem Buch *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* und auf seine Behauptung verweist, das am Entstehen der neuen Zeittendenz des „christlichen Realismus“ die Kreuzzüge zentralen Anteil hatten. Diese Behauptung Kalistas taucht noch einmal gerade in *Cesta po českých hradech a zámcích* auf, allerdings zu einem anderen Zweck – nämlich um nachzuzeichnen, wie sich die neue geistige Grundtendenz der Zeit in der Gestalt der Architektur der Burg Bezděz in Nordböhmen widerspiegelte. Kalista schreibt:

---

[42] Man muss allerdings hinzufügen, dass auch Max Dvořák an gewissen Stellen die Äußerungen des Zeitgeistes nicht nur in der Kunstgeschichte verfolgte. Dvořák stellt zum Beispiel eine Analogie zwischen der frühen Renaissancekunst und Dantes *Komödie* fest, wobei in beiden ähnliche Tendenzen festgestellt werden können. Vgl. Max Dvořák, Das neue Evangelium, in: Max Dvořák, Geschichte der italienischen Kunst, I. Bd., München 1927, S. 19.

[43] Ein Beispiel für viele: Kalista führt in seinem Werk „Cesta po českých hradech a zámcích“ im Kapitel über Karlstein zum Beispiel die These auf, dass sich an der Architektur von Karlstein Augustins Gedanke darüber verewigte, dass „herrschen bedeutet, Gott zu dienen“ („regnare est servire Deo“), der Karls Denken durchdrang und einen starken Widerhall in Karls Zeit fand (Zdeněk Kalista, Cesta po českých hradech a zámcích aneb Mezi tím, co je, a tím, co není [Reise durch böhmische Burgen und Schlösser oder Zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist], Prag/Litomyšl 2003, Kapitel „Tajemný Karlštejn“ [Geheimnisvolles Karlstein], S. 43-44). Kalistas Vorgehen, das den Charakter der Architektur und allgemein der Kunst anhand des Zeitgeistes interpretiert, der sich in diesem verkörperte, können wir jedoch in Kalistas gesamtem Werk „Cesta po českých hradech a zámcích“ verfolgen.

„Das spätere tschechische Mittelalter errichtete Herrensitze an von der Natur geschützten Stellen: auf Talzungen, zwischen Wasserläufen und Sümpfen, aber nicht auf hohen Bergen, wie es gerade der Bezděz ist. Ihm fehlten dazu die technischen Voraussetzungen, […] und ihm fehlten auch gewisse ideelle Voraussetzungen, die später, im 13. Jahrhundert, die Tendenz zum Bau von Hochburgen beträchtlich verstärkten. Die Gotik, die in der Zeit von Václav I. begann, in unsere Länder vorzudringen, brachte nämlich eine bestimmte – wir könnten sagen – Ideenbildung von Burgobjekten. Ihr gedanklicher Hauptausgangspunkt war die Atmosphäre der Kreuzzüge des 12. Jahrhunderts, die auch der politischen Macht, die bisher nur von grober physischer Kraft beschirmt wurde, die Weihe erteilte, die den Schwertern der Kreuzfahrer zuteil wurde. Dadurch, dass sich die weltliche Macht – in diesen Kriegen und dann auch allgemein – der Führung der geistlichen Macht unterstellte, nahm sie einen geistlichen Zug an. Die Obrigkeit – vor allem der Herrscher, […] – werden etwas von Gott eingesetztes, ihre Autorität erhebt sich durch übernatürlichen Auftrag über die übrigen, sie herrschen – laut Augustin – an Gottes Stelle, ‚durch Gottes Gunst'. Und die Widerspiegelung dessen äußert sich dann in einer gewissen ideellen Anpassung ihrer Wohnstätten, in der Bemühung, diese über die Umgebung herauszuheben und sie gewissermaßen dem Himmel anzunähern. Die Burggebäude, die in dieser Zeit entstanden, weisen eine bezeichnende vertikale Tendenz auf, und zwar sowohl in der eigentlichen architektonischen Ausführung, deren Hauptelement ein hoher runder oder eckiger Turm ist, der stolz die weite Umgebung überblickt, als auch in der Situierung des Objekts in unzugänglichen und steil über die übrige Landschaft herausragenden Lagen."[44]

Die Kunst und ihre Geschichte sind jedoch nicht der einzige und ausschließliche Bereich, in dem sich der Geist der Zeit äußert. Sowohl in *Tvář baroka [Das Gesicht des Barock]* als auch in *Česká barokní gotika a její žd'árské ohnisko [Böhmische Barockgotik und ihr Saarer Brennpunkt]* findet Kalista eine bestimmte geistige Grundtendenz der Zeit (in diesem Falle der Barockzeit), und eigentlich beruht das ganze Projekt darin, dass er Äußerungen jener geistigen Tendenz in allen möglichen Bereichen des menschlichen Schaffens sucht und verfolgt. Er sucht sie nicht allein in der Geschichte der Kunst (der bildenden Kunst, der Bildhauerei, der Architektur), sondern auch in der Literatur (in der Poesie, in der Prosa, im Drama, in der Legendistik), in der Philosophie und der Geschichte, und nicht zuletzt verfolgt er den Charakter der Auffassung unterschiedlicher Phänomene dieser Zeit.[45]

Am Beispiel der Barockzeit – die wir an dieser Stelle als illustratives Beispiel auffassen können, das auch auf andere Zeiträume angewandt werden kann, die Kalista jedoch nicht so eingehend untersuchte wie den Barock – kann verfolgt werden, wie Kalista sich das Wirken der grundlegenden geistigen Tendenz oder, anders gesagt, das Wirken des Geistes der Zeit auf die Produk-

[44] Ebd., S. 104-105.

[45] Wie zum Beispiel Balbíns Definition der Nobilität. Vgl. Kalista, Česká barokní gotika a její žd'árské ohnisko (wie Anm. 23), S. 75 f.

tion des menschlichen Geistes jener Zeit, in unserem Falle der Zeit des Barock, konkret vorstellte.

Der grundlegende geistige Charakter der Barockzeit (aber auch der romanischen Zeit und Gotik) spiegelt sich nach Kalistas Ansicht in der Gestalt ihrer Religiosität. Im Unterschied zur Religiosität der romanischen Zeit und der Gotik, die Kalista als Konzentration auf sich definiert, wo die Seele Gott in sich sucht, beruht die barocke Religiosität in der Tendenz, Gott „durch diese Welt" zu erkennen.[46] Dort nimmt auch die von Kalista explizierte „Doppelbrechung" des barocken Geistes ihren Ausgang, der mittels dieser sichtbaren, materiellen Welt in die andere Welt, in die unsichtbare Welt eindringen will, die sich in der Religion und im Glauben öffnet und die im tiefsten Wesen eine geistige Welt ist. Wie sich diese Tendenz in den Schöpfungen der damaligen Zeit äußerte, weist Kalista an vielen Tatsachen nach. Der Barock beispielsweise „zögert nicht mit seinen Kapellen aufwärts zu steigen", und dadurch „hebt es das Erdenkind zum Himmel und der Himmel neigt sich zur Erde".[47] Der Barock errichtet seine Kirchen nicht in der Abgeschiedenheit, wo sie abgeschieden von der sichtbaren Welt Gott feiern würden, sondern er baut sie an sichtbaren Stellen.

Die Verbindung des Sichtbaren und des Unsichtbaren im Barock belegt Kalista zum Beispiel auch am barocken Akzent auf die Menschwerdung Gottes, an Christus als Gottmensch. Nur ein Mensch gewordener Gott konnte sich auf den Kampf mit dem Tod einlassen. Von hier aus ist auch die Häufigkeit der Verherrlichungen der Kreuzigung Christi zu verstehen. Durch die Menschwerdung Christi ist die Erlösung möglich.[48] An diesem Nachdruck, den der Barock auf die Menschwerdung Christi legt, weist Kalista die Beteiligung sinnlicher Elemente an der barocken Religiosität nach, und damit auch jene Tatsache, dass das religiöse Empfinden des barocken Menschen die andere, himmlische Welt mittels unserer sichtbaren Welt erzielen wollte.

Ein spezifisches und sehr anschauliches Beispiel dafür, wie sich Kalista das Wirken der grundlegenden geistigen Tendenz der Zeit in der Realität vorstellt, ist seine Explikation des Phänomens der böhmischen Barockgotik. Dieses Beispiel ist deswegen anschaulich, weil sich in der Barockgotik laut der Interpretation von Kalista zwei geistige Zeittendenzen durchdringen. Wir können an ihr einerseits gut verfolgen, worin der „Geist der barocken Zeit" und der „Geist der gotischen Zeit" beruhten, andererseits können wir auch sehen, wie und worin der Geist der gotischen Zeit den Geist der barocken Zeit durchdrang.

In die Barockgotik dringen zwei Arten von Religiosität ein. Zum ersten ist das die gotische Konzentration auf sich, wo die Seele Gott in sich selbst sucht. Zum anderen ist das die barocke Religiosität, die Gott

[46] Ebd., S. 17. Vgl. auch Kalista, Tvář baroka (wie Anm. 23), S. 13-17.
[47] Kalista, Tvář baroka (wie Anm. 23), S. 34.
[48] Ebd., S. 57.

„durch diese Welt“ erkennen will.[49] Die geistige Tendenz der gotischen Zeit äußert sich vor allem in der Bemühung, die Materie zu „spiritualisieren“ und sie dadurch zu entmaterialisieren, sie von der Schwere zu befreien und so zu ermöglichen, dass der Gläubige sich leichter zum Himmel erhebt, dass er sich von allem Sichtbaren und Irdischen löst. Die architektonischen Prinzipien, welche die Gotik im Unterschied zur Romanik zu verwenden begann, sollten gerade diesem Zweck dienen.

Johann Blasius Santini-Aichl (1677-1723), dem sich Kalista in *Česká barokní gotika a její žd'árské ohnisko* hauptsächlich widmet, bemühte sich, die Schwere der Materie zu entlasten, wozu ihm gerade die Gotik mit ihrer Spiritualisierungstendenz verhalf. So verhalf sich der Barock durch die Gotik zur Entlastung und Spiritualisierung der ansonsten schweren Materie. Am klarsten erfolgte die Verbindung von Gotik als formbildendem Prinzip mit dem barocken Prinzip laut Kalista in Santinis Wallfahrtskirche des hl. Johannes von Nepomuk auf Zelená hora, wo Santini gleichzeitig völlig frei schaffen konnte, da es sich nicht um den Umbau eines bereits existierenden Gebäudes, sondern um ein völlig neues Objekt handelte. Santini konnte also daran völlig frei seine architektonischen Prinzipien der Barockgotik anwenden.[50] Die Bemühung, die Materie mit Hilfe der Gotik zu spiritualisieren, können wir auf Zelená hora an konkreten Verfahren beobachten. Das ist zum Beispiel die Nutzung von Arkaden mit gotischen Verkröpfungen, die in den gotischen Kathedralen das Hauptschiff von den Seitenschiffen trennten und die hier laut Kalistas Interpretation gerade zur Bewältigung der Schwere des Mauerwerks dienen, das den zentralen Raum umgibt.[51] Ein weiteres gotisches Element stellen die Emporen auf den pseudogotischen Dockengeländern dar, welche die Kuppel mit größerer Leichtigkeit empor tragen.

Ähnlich wie wir es am Beispiel der Architektur der Barockgotik beobachteten, zeigt sich die Bemühung zur Entstofflichung, wie sie sich in der Barockgotik vorstellt, laut Kalista auch beispielsweise in der barocken Literatur. Die Gotik wirkt sich hier auf die Spiritualisierung der barocken literarischen Äußerung aus.[52] Die Durchdringung der beiden grundlegenden geistigen Tendenzen der Zeit weist Kalista dann auch an weiteren Äußerungen des menschlichen Geistes nach. Es ist an dieser Stelle nicht nötig, sie weiter aufzuschlüsseln. Es handelt sich um das gleiche Prinzip, wie wir es am Beispiel der barockgotischen Architektur kennen lernen konnten. Es wird von der Voraussetzung einer bestimmten vereinheitlichenden geistigen Tendenz, eines bestimmten Geistes der Zeit ausgegangen, der sich in allen möglichen Bereichen des menschlichen Schaffens äußert.

Kalistas Aufforderung für die *dějiny duchové* – die betreffende Vorstellung in ihr „Zeitumfeld“ zu stellen und sie dadurch richtig zu begreifen – taucht auch in der Tradition der deutschen Geistesgeschichte häufiger auf. Wenn wir

---

[49] Kalista, Česká barokní gotika a její žd'árské ohnisko (wie Anm. 23), S. 17.

[50] Ebd., S. 38-40. Die Wallfahrtskirche des hl. Johannes von Nepomuk auf Zelená hora ist seit 1994 im Verzeichnis des Weltkultur- und Weltnaturerbes der UNESCO eingetragen.

[51] Ebd.

[52] Ebd., S. 52.

nur die ersten Jahrgänge der von Kalista zitierten Zeitschriften in Betracht ziehen, dann können wir als ein Beispiel für alle Hans Fehr und seinen Beitrag „Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte“[53] aufführen. Auch Fehr vertritt den Standpunkt, dass eine bestimmte Vorstellung, ein Begriff, aber auch eine Institution usw. nicht gut verstanden werden kann, wenn wir sie nicht in die „geistige Struktur“[54] der Zeit einsetzen, in der die betreffende Vorstellung auftritt. Fehr belegt das an einem konkreten Beispiel: Man kann das Rechtsinstitut des „Gottesgerichts“, des Ordals, im Mittelalter in Europa nicht begreifen, wenn wir es nicht in die geistige Struktur des Mittelalters einsetzen. Ein Verbrecher wurde im Mittelalter nämlich als ein Mensch aufgefasst, der vom Teufel besessen ist, ein Mensch, der böse Dämonen in sich hat, die seinen Willen beherrschen. Ein Mensch in diesem Zustand ist nicht in der Lage, aus seinem freien Willen zu handeln. Solange der Teufel in der Seele und im Körper des Menschen haust, ist der Mensch nicht in der Lage, die Wahrheit zu bekennen. Wenn keine andere Zeugenschaft zur Verfügung steht, dann bleibt nichts übrig, als das „Gottesgericht“, das Ordal, entscheiden zu lassen. Gegen das Gottesurteil vermag auch der Teufel nichts. Daher kann laut Fehr abgeleitet werden, dass „Gottesgerichte“ eigentlich einen Zweikampf zwischen Gott und Teufel darstellten. Gott vollbringt während des Ordals ein Wunder, er deckt die Wahrheit auf und besiegt den Teufel.

In der gleichen Weise sind die Folterwerkzeuge der damaligen Zeit zu verstehen. Folterwerkzeuge stellten im Grunde ein Instrument dar, um den besessenen Menschen vom Teufel zu befreien. Folterwerkzeuge sind in der Lage, die Wahrheit auch einem Menschen abzuzwingen, der vom Teufel besessen ist. Sie sind eigentlich eher für jenen Teufel im Menschen als für den gefolterten Menschen selbst bestimmt. An diesem Beispiel illustriert Fehr das Vorgehen, das die Geistesgeschichte in ihrer Recherche anwenden soll. Nämlich die „geistesgeschichtlichen Grundlagen“[55] der betreffenden Vorstellungen, Institutionen, Begriffe usw., wie zum Beispiel des Ordals, aufzudecken. Das Vorgehen, das wir bei Fehr verfolgten und das bei vielen weiteren Historikern der Geistesgeschichte zu finden ist, ist offensichtlich auch in Kalistas eigenen historischen Arbeiten in sehr ähnlicher Weise ausgeführt.

Auffassung des Subjekts im Prozess der historischen Erkenntnis bei Zdeněk Kalista

Einen der größten Beiträge von Zdeněk Kalista für die Tradition der *dějiny duchové* in den böhmischen Ländern im 20. Jahrhundert stellt seine Auffassung des Subjekts im Prozess der historischen Erkenntnis dar.

---

[53] Hans Fehr, Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), S. 1-8.

[54] Ebd., S. 2.

[55] Ebd., S. 2-3.

Für die deutsche Geistesgeschichte ist es typisch, Wert (wenn wir diesen Begriff hier verwenden dürfen) auf die Methoden des „Nacherlebens", „Wiederdurchlebens", „Einfühlens" und ähnliches zu legen. Das hängt einerseits mit der Tendenz in der Geistesgeschichte zusammen, die Wissenschaft nicht vom Leben mit seinen vielfältigsten Äußerungen zu trennen, und findet seinen Ausdruck auch im Akzent, der auf das Subjekt im Prozess des historischen Erkennens gelegt wird. Auch Kalista können wir in die genannte Tendenz einreihen. Sowohl auf Kalistas Begriff des „Wiederdurchlebens", als auch auf die Repräsentanten der deutschen Geistesgeschichte hatte in dieser Hinsicht Wilhelm Dilthey mit seinem Begriff des Nacherlebens grundlegenden Einfluss. Wir können berechtigt annehmen, dass Kalista ihn von Dilthey übernommen hat.[56]

Es ist jedoch hinzuzufügen, dass sich Kalista von Diltheys Begriff eher inspirieren ließ, als dass er Diltheys Konzeption insgesamt und mit allen philosophischen Folgen übernommen hätte. Es handelt sich um ein Vorgehen, das Kalista auch auf weitere Autoren anwandte, von denen er einen bestimmten Ausdruck übernahm, ohne die Besonderheiten seiner Verwendung bei dem konkreten Autor zu reflektieren. Ein solches Vorgehen kann manchmal verwirrend sein, weil Kalista oft den Namen des betreffenden Autors und den Begriff oder das Konzept, den oder das er von ihm übernimmt, erwähnt, sie anschließend jedoch völlig abweichend verwendet und sie nicht im vollen Umfang und in der vollen Tiefe begreift, in der sie von der Quelle verwendet wurden. Dieses Vorgehen Kalistas ist unter anderem auch gerade am Beispiel von Diltheys Begriff des Nacherlebens ersichtlich, wo Kalista jedoch wenigstens betonte, dass er den genannten Begriff Diltheys nur bildlich, keineswegs wörtlich verwendet.[57]

Führen wir an dieser Stelle noch ein Beispiel für Kalistas konkretes Vorgehen des Wiederdurchlebens auf. In *Blahoslavená Zdislava z Lemberka* versucht Kalista die Beziehung des Mannes, der auf Kreuzzug geht, zur Frau zu verstehen. Er erinnert an Bernhard von Clairvaux als Propagator des Marienkults, der den Kult der von Körperlichkeit befreiten Frau, der entmaterialisierten Frau, jedoch immer noch der Frau, verkündete. Kalista schreibt hier:

> „Maria – die Königin des Himmels, eine mächtige und starke Maria bei all ihrer Geistigkeit – was war das anderes als der Widerhall einer neuen Frau, wie sie aus der Atmosphäre der Kreuzzüge geboren wurde: einer Frau, die mit einer weit größeren Autorität ausgestattet war als ihre Vorgängerinnen, weil sie weitaus häufiger als jene die Verantwortung für das gesamte Heim, dessen eigentlicher Beschützer nach Übersee ging, die Verantwortung für die Herrschaft über die Burg auf sich nehmen musste […]."[58]

[56] Wenigstens laut Kalistas Verweisen auf Dilthey in „Cesty historikovy". Vgl. Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 90; S. 106-107.

[57] Ebd., S. 106-107.

[58] Kalista, Blahoslavená Zdislava z Lemberka (wie Anm. 20), S. 23.

Als anderes Beispiel, das Kalistas Wiederdurchleben historischer Personen gut belegt, wo es notwendig ist, „sich den allgemeinen Bedingungen“ der Zeit anzupassen, können wir Kalistas „wiederdurchlebendes“ Verständnis des Lebens des Kriegers im 12. Jahrhundert erwähnen:

> „Noch in der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts sind etwa 90% Böhmens … von Wald bedeckt, und zwar keineswegs in seiner heutigen Gestalt, sondern von einem jahrhundertealten, dichten Urwald ohne Wege, der voll vom unterschiedlichsten, scheuen und reißenden Wild ist und die verschiedensten Lebenskämpfe verbirgt. Dieser Urwald gibt der Bevölkerung des Landes noch immer den größeren Teil des Lebensunterhalts, weil der Ackerbau in dieser Zeit auf einer verhältnismäßig niedrigen Stufe und auch wenig entwickelt ist, und er bestimmt allerdings auch das andere Leben des böhmischen Menschen dieser Zeit. Der Kämpfer, der in ständigem Ringen mit ihm und seinen Kräften wächst, wird, ob er will oder nicht, innerlich anders geformt als ein Kämpfer in westeuropäischen Gegenden, wo der Urwald bereits in weit größerem Maße und häufig bereits in ferner Zeit kultiviertem Boden wich und die Jagd in ihm eher ein Zeitvertreib wird…“[59]

Im Rahmen seines Wiederdurchlebens der Person von Wallenstein stellt Kalista die Behauptung auf, dass Wallenstein in sich den Traum schuf, den nur ein Mensch schaffen kann, der seiner Umgebung entfremdet ist.

> „Aber das war seinem Wesen nach ein tragischer Traum. Bereits seine Entstehung, die frühesten Wurzeln, die in der Kindheit von Wallenstein und seiner frühen Jungend haften – in einer Kindheit ohne Eltern, in einer Jugend, die wild zwischen fremden, wohl auch egoistischen Menschen wuchs – trugen markante Zeichen von Tragik. Und diese Tragik vertiefte sich im weiteren Leben von Wallenstein – inmitten des rauen, ja grausamen Lebens der Soldatenlager und Schlachten, wo die innere Vereinsamung, die Begrenzung immer nur auf sich ganz allein, auf das allerengste Interesse am eigenen Leben auf eine unvorstellbare Weise wachsen musste.“[60]

Eine allgemeine Bedingung der Zeit im vorhergehenden Beispiel stellt der Urwald dar. Um auf adäquate Weise die Vorstellungen, Empfindungen, das Denken eines Kämpfers des 12. Jahrhunderts wieder zu durchleben, müssen wir gerade diese allgemeine Bedingung der Zeit in Betracht ziehen. Diese Bedingung nachzuerleben ermöglicht es uns, den Menschen, konkret den Kämpfer dieser Zeit richtig zu verstehen.

Fügen wir lediglich hinzu, dass man bei Kalista eine bemerkenswerte Anwendung der Methode des Nacherlebens feststellen kann, mit deren Hilfe Kalista gleichzeitig die Zeit und die in ihr lebenden Menschen verstehen will. Kalista erlebt nicht nur historische Personen nach, sondern auch die Historiker selbst, und was noch interessanter ist, dass er für die Auslegung

[59] Ebd., S. 48-49.

[60] Kalista, Valdštejn (wie Anm. 22), S. 251. Ähnliche Beispiele des Nacherlebens können wir bei Kalista unzählige finden.

ihrer Werke ihr eigenes Erleben voraussetzt, das sie selbst auf die Helden ihrer Schilderungen anwandten. Man muss hinzufügen, dass es sich in einem solchen Fall eher um die unreflektierte Methode des Erlebens handelt. Erst Kalistas Reflexion bringt sie ans Licht. Ein sehr anschauliches Beispiel kann Kalistas Verständnis von Josef Pekař und seinem Werk über Wallenstein sein, das für Kalista eine „innere Antithese des Autors und seines Helden" ist:

> „Gegenüber einem Menschen, der im tiefsten Sinne dieses Wortes ‚glaebae adscriptus', schicksalhaft mit dem Boden seiner Heimat verwachsen und in seiner Auslegung der tschechischen Geschichte vor allem an die nationale Frage gebunden war – stand hier der Typ eines Menschen, der frei von allen Bindungen war, eines entfremdeten Menschen, der das tiefere Gefühl irgendeiner Zugehörigkeit, sei es im nationalen oder religiösen oder politischen Sinne, nicht kennt, eines Repräsentanten des Individualismus, der sich durch nichts einschränkt. Und es war natürlich, dass es hier zu diesem Zusammenstoß kommen musste. Pekařs Wallenstein mündet in eine heftige Verdammung des Herzogs von Friedland […]."[61]

Wenn es für die Tradition der deutschen Geistesgeschichte bezeichnend ist, dass sie ein breites Wirkungsfeld für das Subjekt und sein historisches Erkennen öffnet, dann schlägt Kalista in diesem Zug wohl noch markanter Bahn, und aus seiner Konzeption des Subjekts können interessante Folgen abgeleitet werden, die er jedoch selbst nicht explizit erwähnt. Betrachten wir im Folgenden ausgewählte Aspekte von Kalistas Auffassung des Subjekts im Rahmen des historischen Erkennens.

Kalista lehnt die Vorstellung ab, dass das historische Erkennen ein objektives Widerspiegeln äußerer vergangener Tatsachen ist. Diese Objektivität des historischen Erkennens definiert er dann als unvoreingenommenes, anders gesagt: vom Subjekt, also vom erkennenden Historiker, unbeeinflusstes Erkennen der Vergangenheit. Die Möglichkeit eines solchen objektiven, historischen Erkennens zweifelt Kalista jedoch an

> „Nur ein mental rückständiger Historiker wird sich mit absoluter Objektivität und der völligen Bestreitung aller subjektiven Elemente in seiner wissenschaftlichen Arbeit rühmen. In Wirklichkeit ist so etwas gerade nur dort möglich, wo es sich um bloße Reproduktion, Registrierung oder Transkription handelt […]."[62]

Zum historischen Erkennen kommt laut Kalista nämlich immer das subjektive Moment hinzu.[63] Eine solche Behauptung würden auch viele positivistische

---

[61] Kalista, Valdštejn (wie Anm. 22), S. 35.

[62] Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 51.

[63] Jan Horský, tschechischer Theoretiker und Methodologe der Geschichtswissenschaft, berührt ähnlich das Phänomen der Subjektivität des historischen Erkennens bei Zdeněk Kalista: „Durch die Anerkennung der Rolle der Subjektivität des Historikers bei der Schaffung des Bildes der Vergangenheit gelangt Kalista dazu, dass Geschichtsschreibung eine

Historiker nicht bestreiten, da sich in das historische Erkennen immer in irgendeiner Weise das erkennende Subjekt projiziert, der Historiker soll es allerdings in größtmöglichem Maße eliminieren. Kalista betrachtet das subjektive Element im historischen Erkennen jedoch nicht nur als notwendiges Übel, sondern versteht es im Gegenteil als konstitutives Moment des historischen Erkennens.

> „In der Geschichte selbst würden wir durch das Bestreiten des subjektiven Elements ihren wesentlichen und charakterbildenden Zug bestreiten, der den dynamischen Wesenszug dieser Disziplin erklärt und begründet und ohne den Historik und Geschichte nicht das sein könnten, was sie sind, nämlich eine schöpferische Tätigkeit.“[64]

Bemerkenswert ist, dass Kalista im historischen Erkennen das subjektive Element als notwendig voraussetzt, dabei jedoch vor der Gefahr einer Subjektivierung der historischen Wissenschaft warnt.[65] Eine angemessene Auslegung der so entstehenden Spannung kann in der Auffassung der „Subjektivierung“ als „zu starkem Subjektivismus“[66] beruhen. Laut Kalista ist es nämlich grundlegend, dabei das richtige Maß an Subjektivismus aufrecht zu erhalten. Der Historiker kann der Bedrohung von zwei Seiten nicht ausweichen, von der „subjektiven Seite“ und von der „objektiven Seite“. Stellen wir uns im Folgenden die Frage, was für Kalista die genannten Bedrohungen konkret bedeuten.

Im Werk des Historikers spielt sich laut Kalista ununterbrochen ein „dramatischer Kampf zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“[67] ab. Ein solcher „dramatischer Kampf“ darf in einem wirklichen historischen Werk nie enden, sondern das subjektive und das objektive Element müssen ununterbrochen miteinander ringen, was den unerlässlichen dynamischen Zug des betreffenden historischen Werks schafft. Der Sieg der „subjektiven Tatsache“ würde laut Kalista bedeuten, dass der Historiker die Grenze überschritt, die ihm von der historischen Wirklich-

---

schöpferische menschliche Tätigkeit ist. In diesem Satz ist das enthalten, was man heute beispielsweise mit den Worten ausdrücken würde, dass der historiographische Fakt keine Rekonstruktion der Vergangenheit ist, sondern ein Konstrukt des Bildes über sie (Kalista benutzt diese Terminologie jedoch nicht). Für Kalista bedeutet das, dass die Geschichte keine bloße Reproduktion ist, dass der Historiker neue Werte, ein von den Quellen inspiriertes Bild der Vergangenheit schafft. Geschichte und Geschichtsschreibung ‚sind die Schaffung einer neuen Realität – wenigstens im übertragenen Sinne des Wortes, bei der nicht allein die Komponenten eine Rolle spielen, die vom Gegenstand selbst gegeben werden, sondern auch die Komponenten, die aus der eigenen Persönlichkeit des Autors erwachsen‘.“ Jan Horský, Myšlení a cítění, autonomie vědomí, individuum [Denken und Fühlen, Autonomie des Bewusstseins, Individuum], in: Jan Horský (Hg.), Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy [Kulturelle und soziale Wirklichkeit im geschichtsforschenden Denken. Beiträge zur Geschichte der tschechischen Historiographie der Zeit der Goll-Schule], Ústí nad Labem 1999, S. 56.

[64] Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 51-52.

[65] Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 233.

[66] Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 121-122.

[67] Ebd., S. 113. Vgl. auch Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 230-231.

keit, der historischen Quelle gesetzt wird. Der Historiker würde in diesem Moment eigentlich ein Dichter werden, weil für ihn die historischen Fakten bereits nicht mehr bestimmend wären, sondern seine eigenen Vorstellungen zentral werden würden.[68]

Welche Gefahr droht jedoch dem historischen Erkennen von der anderen Seite, also von der objektiven Seite? Die Gefahr besteht hier darin, dass der Historiker nur reproduzieren, das Gleiche nacherzählen würde, was seine Quelle bereits vorher ausgesprochen hat. Die einzige Art, wie das Subjekt aus dem historischen Erkennen eliminiert werden kann ist, ihm seinen gesamten Wirkungsraum zu nehmen. In einem solchen Falle bleibt jedoch nichts anderes übrig, als genau das zu wiederholen, was bereits die historische Quelle geschrieben hat, also buchstäblich zum Beispiel die Chronik, die Urkunde und ähnliches abzuschreiben. Ein solches Unterfangen würde jedoch seinen Sinn verlieren.

Sehr interessant ist jedoch noch eine andere Möglichkeit der Bedrohung von objektiver Seite, die Kalista aus seinem Konzept des Wiederdurchlebens einer historischen Tatsache, historischer Personen und ihrer Vorstellungen, Gefühle usw. ableitet. Fügen wir an dieser Stelle nur die Anmerkung ein, dass die Möglichkeit allein, Vorstellungen, Gefühle usw. von Zeitgenossen, geschweige denn von Personen der Vergangenheit, wieder zu durchleben, recht problematisch ist und ihre Verwendung als historische Methode bedenklich sein kann. Bis zu welchem Maß sich Kalista selbst dieser Problematik bewusst war, steht bereits außerhalb des Rahmens des vorgelegten Artikels. Kalista differenzierte zwar das Erleben in zwei Fälle: Durchleben auf einer Zeitebene und Durchleben auf zwei Zeitebenen, was auch für den Historiker gilt, der sich bemüht das zu durchleben, was seine Quelle auf einer anderen Zeitebene durchlebte. Die Problematik des Nacherlebens und Wiederdurchlebens wird dadurch jedoch keinesfalls voll geklärt. Wenn wir dennoch für diese Situation die Konzeption des Durchlebens als solche nicht ablehnen, ist es möglich, durch ihre Ergründung zu bemerkenswerten Schlüssen und wohl auch zu gewissen positiven Früchten zu kommen, die Kalistas Konzeption des Durchlebens tragen kann.

Wenn nämlich die Bedrohung der Maximierung des objektiven Moments auf den Akt des Wiederdurchlebens des Historikers angewandt wird, dann sieht es Kalista als Folge an, dass der Historiker einfach erneut das nacherleben würde, was bereits seine Quelle, sein so genannter Informant, durchlebte. Es würde sich wiederum um eine bloße Reproduktion handeln, jedoch nicht um die Reproduktion einer schriftlichen Mitteilung (Chronik, Urkunde usw.), sondern um die Reproduktion eines Erleb-

[68] „[...] Subjektivismus, der die Grenzen nicht kennt, die dem Historiker von den historischen Tatsachen bzw. seinen Quellen gesetzt werden, mündet schließlich in ein dichterisches Bild, für das historische Daten und historische Feststellungen nur eine Form sind, die seine eigene bestimmte Vorstellung konkretisieren.“ Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 121-122.

nisses.[69] In diesem Augenblick käme es zum Sieg der „objektiven Tatsache“, womit der „dramatische Kampf zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“ enden würde, und damit käme auch die dramatische Spannung zum Erliegen, die das eigentliche Werk des Historikers konstituiert und ohne die kein wirkliches historisches Erkennen, das immer eine schöpferische Tätigkeit ist, auskommen kann:

> „Der Historiker, der einfach erneut das durchleben würde, was sein Informator vor ihm erlebte, hätte keinen Grund, sich von dessen Erlebnis zu unterscheiden, die eigenen Kräfte ins Spiel zu bringen und einen dramatischen Gegenpol gegenüber den Tatsachen zu bilden, die ihm von seiner Quelle erzählt wurden. Er wäre ein Reproduzent bzw. Registrator, aber kein Schöpfer.“[70]

Die Folgen, die aus den genannten Analysen folgen, sind bemerkenswert. Wir haben gesehen, dass auch beim Akt des Wiederdurchlebens des Historikers Gefahr droht, und zwar keineswegs nur von subjektiver Seite, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern auch von objektiver Seite, was um einiges überraschender ist. Wenn nämlich Kalista und seiner *dějiny duchové* zu starker Subjektivismus vorgeworfen wird, dann geschieht das zu einem großen Maße gerade wegen dieses Konzepts des historischen Nacherlebens und Wiederdurchlebens, das nur sehr schwer überprüfbar ist, auf das die strengen Anforderungen der Geschichtskritik nur schwerlich angewandt werden können. Jedoch ist sich Kalista selbst der Gefahr des zu starken Subjektivismus im Akt des Wiederdurchlebens bewusst, die dann aktuell wird, wenn der Historiker die feste Basis historischer Fakten verlässt, von denen seine Vorstellungen, Erlebnisse und auch das Nacherleben ausgehen sollen, und wenn er seine eigenen Vorstellungen als primäre nimmt und die historischen Fakten, die nur als Illustration eigener Vorstellungen dienen soll, gemäß diesen Vorstellungen auswählt.[71]

Es wurde bereits die Gefahr erwähnt, die beim Akt des Wiederdurchlebens auch von der anderen (objektiven) Seite droht, also wenn der Historiker nur die Erlebnisse seiner Quelle reproduziert. Im Raum des Wiederdurchlebens kann man also nicht nur in zu starken Subjektivismus verfallen, sondern auch in zu starken Objektivismus. Auch in einem Bereich, der in höchstem Maß als Sache des Subjekts erscheinen könnte, ist es möglich, objektive Züge zu suchen, und zwar bis zu einem solchen Grad, dass auch hier objektive Momente absolutes Übergewicht erhalten

---

[69] Ebd., S. 113.

[70] Ebd. Ähnlich schreibt auch der tschechische Historiker Zdeněk Beneš dazu: „Das Erlebnis des Historikers unterscheidet sich vom Erlebnis seines Informanten, und ein wirklicher Historiker kann daher nicht nur das (nach)erleben, was sein Informant erlebte; er darf nicht nur dessen Erlebnis reproduzieren, sondern muss es in Anwesenheit des eigenen Erlebnisses nacherleben. Er ist also kein Registrator, sondern ein Schöpfer.“ Zdeněk Beneš, Zdeněk Kalista a česká rozumějící historiografie [Zdeněk Kalista und die tschechische verstehende Historiographie], in: Kalista, Cesty historikova myšlení (Vorrede) (wie Anm. 4), S. 13.

[71] Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 121-122.

können. Das historische Wiederdurchleben ist daher nicht notwendig subjektiv, sondern kann sowohl subjektiv als auch objektiv sein.

Ohne dass Kalista selbst das explizit ausgedrückt hätte, kann man versuchen, die vorangehenden Erwägungen weiter zu denken. Wenn wir das Wiederdurchleben als eine relevante Methode des historischen Erkennens auffassen, dann stehen nicht nur Bedrohungen vor uns, wenn die Regeln der richtigen Verwendung der Methode des Wiederdurchlebens nicht eingehalten werden, sondern auch – wenn man das so sagen kann – die positiven Aspekte einer solchen Methode. Gegenstand des Wiederdurchlebens als Methode ist ein Erlebnis, im Fall des historischen Wiederdurchlebens, ein vergangenes Erlebnis, das Erlebnis einer vergangenen Person, das vom Historiker neu durchlebt werden soll. Ein solches Erlebnis stellt eigentlich einen der Fälle des historischen Fakts dar. Und ebenso wie jeder andere historische Fakt funktioniert auch das Erlebnis dann als Korrektur des historischen Erkennens, damit dieses nicht im Sinne des Verlassens der objektiven, durch den historischen Fakt gegebenen Basis in zu starken Subjektivismus verfällt. Wie jede historische Tatsache ist auch das historische Erlebnis[72] die Basis, von welcher der Historiker ausgehen soll, um nicht von der historischen Tatsache abzuweichen. Das historische Erlebnis und zusammen mit ihm auch das historische Durchleben sind so nicht nur ein Ort, durch den zu starke Subjektivierung in das historische Erkennen eindringen könnte, sondern auch ein Mittel, mit dem die Möglichkeit des adäquaten[73] historischen Erkennens garantiert werden kann.[74]

Zu dieser Schlussfolgerung scheint die Passage, in der Kalista vom „Takt des Historikers“ spricht, in einer gewissen Spannung zu stehen. Als Bürge für die Adäquatheit der historischen Erkenntnis tritt nämlich hier nicht mehr der historische Fakt selbst auf, sondern das Gefühl des erkennenden Individuums selbst. Der Takt des Historikers ist eine innere Gabe, die

> „dem Historiker auch in der Geistesgeschichte sagt, wann er auf dem festen Boden seines wissenschaftlichen Faches steht und wann er diesen Boden verlässt und sich auf einen fremden Boden begibt, der von anderen Gesetzen beherrscht wird als der Boden der Geschichte, die Gabe, dass er

[72] Ich verwende den Begriff „historisches Erlebnis“ im Sinne des Erlebnisses einer vergangenen Person, das vom Historiker erneut „nacherlebt“ werden soll.

[73] Ich verwende hier absichtlich nicht den Terminus „objektive“ Erkenntnis, weil es zu einer Begriffsverwirrung kommen könnte. Kalista kann es eigentlich nicht um ein perfektes, objektives historisches Erkennen gehen, weil er durch eine solche Behauptung die Grundlagen seiner eigenen Konzeption untergraben würde. Ein adäquates historisches Erkennen besteht in der Aufrechterhaltung des richtigen Verhältnisses von subjektiver und objektiver Komponente in seinem Rahmen, von „subjektiver Tatsache“ und „objektiver Tatsache“.

[74] In Andeutungen ist sich auch Kalista der genannten Folge bewusst: „[…] ohne Subjektivismus ist ein wirkliches historisches Werk nicht gut vorstellbar und möglich. Aber etwas anders steht es mit zu starkem Subjektivismus, einem Subjektivismus, der die Grenze nicht kennt, die im Begriff des historischen Durchlebens enthalten ist.“ Kalista, Cesty historikovy (wie Anm. 4), S. 121.

> mit größerer oder geringerer Klarheit fühlt, wann in seinem Inneren jene dramatische Spannung zwischen den objektiven und den subjektiven Impulsen, zwischen der Quelle und seinem eigenen Ich endet, und wann in seiner Arbeit das Subjekt über das Objekt siegt, mehr als es das dramatische Prinzip zulässt: Auch in der Geistesgeschichte darf nämlich der Forscher, der sich mit diesem Fach befasst, auch nicht einen Augenblick lang das klare Gefühl einbüßen, dass er mit dem objektiven Impuls, d. h. mit seiner Quelle, seiner Nachricht oder seinem Berichterstatter im übertragenen Sinne des Wortes kämpft, dass er ihn durchdringt und von ihm abgestoßen wird, dass er dessen Wahrheit gewinnt und verliert, dass er ihn in Händen hat und doch wieder nicht. Dort, wo diese dramatische Spannung fehlen würde, wo sich der Forscher in einseitigem Vertrauen in seine eigene Erkenntnis wiegen würde, wo er die ringenden Kräfte des anderen Pols vergessen würde, dort würde die historische Arbeit überhaupt zusammenbrechen und an seine Stelle würde ein historischer Roman im geistigen Sinne treten: ein irrealer geistiger Prozess, der bestimmten Repräsentanten oder einem bestimmten Zeitmilieu nur irgendeinen Gedanken, eine Vorstellung oder ein Gefühl unterstellt, die in Wirklichkeit geistiger Ausdruck des Autors sind.“[75]

Es ist so, als ob hier zwei mögliche Bürgen für das adäquate historische Erkennen auftreten würden. Von Seiten des Objekts ist das der historische Fakt, im speziellen Falle das historische Erlebnis, von Seiten des Subjekts soll es der historische Takt sein. Auch unter diesem Gesichtspunkt der Garantie eines richtigen, adäquaten historischen Erkennens tritt der markante subjektivistische Zug von Kalistas Konzeption des historischen Erkennens zutage, vor allem im Rahmen seines eigenständigen Entwurfs der *dějiny duchové*.

Es ist nämlich bemerkenswert und für Kalista gleichzeitig höchst charakteristisch, dass Kalista Objektivität in mindestens einer Hinsicht gerade auf dem Subjekt zu begründen gedenkt. Der Takt des Historikers bleibt immer ein bestimmtes „Gefühl“, das der Historiker hat. Es handelt sich um einen höchst subjektiven Zustand, also in dem Sinne, dass er aus dem Inneren des betreffenden erkennenden Subjekts hervorgeht. Dieses subjektive „Gefühl“ soll laut Kalista eine der Garantien für das objektive Erkennen sein.

Es wäre möglich zu noch einer Feststellung zu gelangen: der „dramatische Kampf“ spielt sich nicht nur „zwischen der subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“ ab, sondern schließlich auch im Inneren des Subjekts, und zwar geht er darum, dass das erkennende Subjekt bzw. der erkennende Historiker die „innere Gabe“ nicht verliert, die Kalista historischen Takt nennt und die es dem Historiker gerade ermöglicht, die richtige Spannung zwischen der „subjektiven Tatsache und der objektiven Tatsache“ aufrecht zu erhalten und so schließlich die Vergangenheit adäquat erkennen zu können.

Wenn wir abschließend die wesentliche Verbindung zwischen der deutschen Geistesgeschichte und Kalistas *dějiny duchové* zusammenfassen sollen,

[75] Kalista, Dějiny duchové (wie Anm. 5), S. 230-231.

dann ist der erste markante Zug, der beide Richtungen kennzeichnet, die Voraussetzung der Entität, die von den einen als „Zeitgeist", „Charakter der Zeit", „Stimmung der Zeit" usw. bezeichnet wird, von Kalista dann zum Beispiel als „Grundtendenz, die die Zeit beherrscht". Beide Richtungen vertreten den Standpunkt, dass dieser Geist der Zeit auf eine bestimmte Art in der Geschichte wirkt und sich so am Prozess und der Entwicklung der Geschichte beteiligt.

Weder Kalista noch die deutsche Geistesgeschichte stellten den Geist in den Rahmen eines profilierten metaphysischen Systems, wie es zum Beispiel Hegels System war. Es wird jedoch vorausgesetzt, dass irgendeine innere, geistige Verbindung zwischen den unterschiedlichsten Phänomenen der betreffenden Zeit besteht, gleich ob wir sie als „Geist" oder „grundlegende geistige Tendenz" bezeichnen. Beide Richtungen wollen dann diesen Geist oder die grundlegende geistige Tendenz finden und charakterisieren, und beide Richtungen vertreten den Standpunkt, dass das durch die Untersuchung gerade jener vielfältigen Phänomene dieser Zeit erfolgen kann, beziehungsweise solcher Phänomene, die auf irgendeine Art mit dem Menschen und den Bemühungen seines Geistes zusammenhängen. Das ist gerade deshalb möglich, weil der ihnen gemeinsame Geist sich in all diesen Phänomenen als Produkten des menschlichen Geistes äußert.

Daraus ergibt sich, dass sowohl die Geistesgeschichte als auch Kalistas *dějiny duchové* immer den Rahmen der lediglich politischen Geschichte überschreiten und auf die eine oder andere Weise behaupten, dass sie für ihr Studium die Forschungen der übrigen Geisteswissenschaften reflektieren müssen – weil gerade diese die Äußerungen des menschlichen Geistes in den verschiedensten Bereichen verfolgen – die so auf ihre Weise in den Rahmen ihrer resultierenden Geistesgeschichte eingeschlossen werden sollen. Die deutsche Geistesgeschichte und Kalistas *dějiny duchové* äußern sich so zu Phänomenen aus, die sonst gewöhnlich von der Rechtsgeschichte, der Kunstgeschichte, der Sozialgeschichte, der Begriffsgeschichte usw. behandelt werden. Allerdings beobachten wir unmittelbar darauf, wie sie betonen, dass ihre Geistesgeschichte die genannten Phänomene, die sonst in andere Zweige der Geisteswissenschaften fallen, auf eine andere Weise und zu einem ganz anderen Zweck behandeln. Die Phänomene und Fakten der übrigen Spezialwissenschaften sollen wir nicht untersuchen, um die Forschung des betreffenden Wissenschaftszweigs zu vertiefen, sondern wir sollen mit ihrer Hilfe zu einer tieferen Erkenntnis des Charakters der Zeit gelangen, um die es uns geht, zu einem klareren Verständnis des Geistes der Zeit. Dieser besondere Zweck bedingt die selbständige Fragestellung der Geistesgeschichte danach, was uns der konkrete Fakt eines konkreten Wissenschaftszweigs sagen soll. Also was er über den Geist der betreffenden Zeit aussagt.

Die besondere Fragestellung der Geistesgeschichte nach ihren Fakten führt dann analog auch zu einer eigenständigen Auffassung der Quellen, wie die Geistesgeschichte mit ihnen arbeiten will. Wiederum soll es darum gehen, was die konkrete Quelle über den Geist ihrer Zeit aussagt. Diese Auffassung kann

sowohl für Kalistas Konzept der *dějiny duchové* als auch für die deutsche Geistesgeschichte konstatiert werden. Ebenso betonen sowohl Kalista als auch die deutsche Geistesgeschichte, dass die Geschichte immer im Dienst des Lebens stehen muss. Einzig in Beziehung zum Leben hat sie ihre Stichhaltigkeit und Berechtigung.

Ein weiteres Bindeglied zwischen Kalistas *dějiny duchové* und der Tradition der deutschen Geistesgeschichte ist das Bewusstsein, dass das Subjekt des Historikers, der beabsichtigt, die Geschichte auf die Art der Geistesgeschichte zu erkennen, in ihrem Rahmen einen sehr breiten Raum für seine eigenen schöpferischen Kräfte erhält, ohne welche die Betreibung der Geistesgeschichte nicht auskommen kann. Gleich ob der Historiker sich in die Vergangenheit „einfühlen", sie „nacherleben" oder „wiederdurchleben" soll, in jedem Falle ist es immer das Subjekt, das in markanter Weise ins Spiel kommt und von dem das erfolgreiche Ergebnis der geistesgeschichtlichen Behandlung der Geschichte vor allem abhängt.[76]

Kalista warf der deutschen Geistesgeschichte vor, dass sie keine ausreichend ausgearbeitete Methode hat und dass ihr auch ein klarer Gegenstand fehlt. Dass sie daher ihrem Anspruch, sich als selbst- und eigenständige Wissenschaft zu legitimieren, nicht genügen konnte. Kalista wollte diesen Mangel in seinem eigenen Konzept der *dějiny duchové* korrigieren und so die Gründung der Geistesgeschichte als selbständige Wissenschaft ermöglichen.

Gelang ihm jedoch sein Vorhaben? Kam er weiter als dorthin, wohin die deutsche Geistesgeschichte gelangt war?

Auch Kalistas Ausarbeitung der Methode der *dějiny duchové* bleibt nur umrisshaft. Dennoch stellt sein Versuch zur Gründung einer Methodologie der *dějiny duchové* einen bestimmten Beitrag dar, und zwar auch für die eigentliche deutsche Geistesgeschichte. Obgleich nämlich Kalista seinen Abstand von der traditionellen deutschen Geistesgeschichte deklarierte und annahm, die neue Richtung der *dějiny duchové* zu gründen, fällt sein Versuch jedoch in die Linie der bereits früher betriebenen deutschen Geistesgeschichte.

Was Kalista der deutschen Geistesgeschichte vorwirft, hat in vielen Fällen seine Berechtigung. Es gilt jedoch nicht universell. Man kann das gerade auch an den Zeitschriften nachweisen, die Kalista selbst als Plattformen der deut-

---

[76] „Strukturen, Entsprechungen, Synthesen sind ja nie in der Geschichte selber einfach vorfindlich, sondern werden immer nur von einem über Geschichte reflektierenden Subjekt gesetzt, das – um mit Lucien Goldmann zu sprechen – im geschichtlichen Material gewisse ‚innere Kohärenzen' entdeckt. Vom Geistesgeschichtler in die Geschichte eingetragene Strukturen sind durchaus, wie auch Dilthey es einmal ausdrückt, ‚Schöpfungen des auffassenden Subjekts'. Am Beispiel der Epochenforschung, einem besonders bedeutsamen Aufgabengebiet geistesgeschichtlicher Arbeit, leuchtet dieser Sachverhalt ohne weiteres ein: Mit ‚historischer Methode' lässt sich über Beginn, Ende und Gestalt einer Epoche schlechthin keine Aussage machen […]. Die Morphologie, der innere Zusammenhang einer Epoche erschließt sich aber einzig und allein dem Rekonstruktionsverfahren des Geistesgeschichtlers, der jene Verbindungslinien ‚konstruiert', welche die verdeckten inneren Kohärenzen zwischen Politik und religiösem Dogma, Literatur und Philosophie, Recht und Wirtschaft einer Epoche erst zu einem intelligiblen Strukturgefüge verknüpfen." Stephan Otto, Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte, München 1979, S. 8.

schen Geistesgeschichte betrachtete, nämlich an der *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte* und an der *Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Sicher treffen Kalistas Vorwürfe auf viele Studien in den aufgeführten Zeitschriften zu, wir können in ihnen jedoch auch Beiträge finden, die sich um eine ähnliche methodologische Gründung der Geistesgeschichte bemühen, wie es Kalista für seine *dějiny duchové* anstrebte. Die Entfernung der deutschen Geistesgeschichte und von Kalistas *dějiny duchové* ist also nicht so groß, wie Kalista selbst sich das vorgestellt hat. Vielleicht können wir Kalista überhaupt gerade deswegen als einen derjenigen auffassen, die zur Entwicklung der geistesgeschichtlichen Forschung im Kontext der europäischen Historiographie beitrugen.

Zu den Schwächen von Kalistas methodologischen Texten gehören die unzureichende philosophische und methodologische Ausarbeitung und häufig auch eine inkonsequente Interpretation anderer Autoren, auf die Kalista verwies. Auf der anderen Seite ist Zdeněk Kalista für die tschechische – und wohl auch für die europäische – Historiographie nicht nur durch seine aufschlussreichen Studien über die Barockzeit von Bedeutung, sondern auch durch den vereinzelten Versuch, die historiographische Richtung der *dějiny duchové* methodologisch zu begründen. Er gehört zu den wenigen damaligen tschechischen Historikern, die einen Text rein theoretischen und methodologischen Charakters verfassten. Und auch Kalistas „praktische“, untheoretische Werke weisen einzigartige, individuelle Züge auf, die wir in der tschechischen Historiographie nicht oft finden.